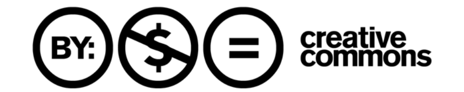


Conférence de M. Kristofer Schipper

Kristofer M. Schipper



RELIGIONS DE LA CHINE

Directeur d'études : M. Kristofer M. SCHIPPER
Directeur d'études associé : M. TCHANG Fou-jouei
Assistante associée : Mme Hsiu-huei WANG

Conférence de M. Kristofer SCHIPPER

Recherches sur le rituel taoïste

Le Canon taoïste des Ming (*Ta-ming tao-tsang king*) comprend des centaines de rituels liturgiques. Ces derniers occupent près de la moitié du volume total des textes de cette grande collection. Les ouvrages les plus anciens sont ceux des Maîtres célestes, dont certains peuvent remonter au IIIe siècle de notre ère tandis que les plus récents sont à peu près contemporains de la compilation du Canon (XVe siècle).

A côté de cette masse documentaire essentiellement de caractère technique, nous ne trouvons que très peu de sources secondaires sous forme de commentaires, d'explications ou d'instructions pratiques. Nous avons également, pour l'instant, assez peu de renseignements sur l'histoire ou le contexte social du rituel. Dans ce dernier domaine, le dépouillement futur des matériaux épigraphiques, des notes diverses (*pi-ki*) compilées par les lettrés, ainsi que de la littérature romancée, devrait permettre de combler en grande partie cette lacune.

En plus de sources écrites, nous disposons aujourd'hui de données du terrain, recueillies là où les rituels taoïstes sont encore visibles : Taiwan, Hong Kong, Singapour, etc. ; ils existent encore sur le continent chinois, mais jusqu'à maintenant ils sont restés inacessibles aux chercheurs. Des manuscrits liturgiques, qui complètent à bien des égards les textes du canon, ont été collectionnés en grand nombre, tandis qu'une documentation audio-visuelle s'ajoute à l'information provenant des enquêtes. Les matériaux ainsi réunis permettent d'étudier le rituel taoïste dans une perspective historique. Cette perspective s'arti-

cule autour de l'interaction dialectique de la tradition orale et de la tradition écrite. C'est par le passage de l'un à l'autre que les rites des cultes chinois deviennent la liturgie taoïste proprement dite. Cette mutation commence dès l'antiquité, par la transcription des chants qui accompagnent les sacrifices royaux ; un exemple parmi d'autres est fourni par les *Chang-song* du *Che-king*, dont la notation devait remonter au VII[e] siècle avant J.-C. En Chine du Sud, ce sont les Élégies de Tch'ou, du IV[e] siècle avant J.-C., qui témoignent des hymnes religieux du royaume de ce nom. Les chants du *Che-king* ont sans doute été tous utilisés dans les rituels des Tcheou (« A quoi cela sert-il de savoir réciter les trois cents pièces du *Che-king*, si l'on n'est pas capable d'exécuter la moindre libation ? », s'exclame Confucius dans le *Li-ki* 10). Les plus anciennes parmi les Élégies, notamment les *Kieou-ko*, sont des transcriptions de chants de chamans, tandis que les poèmes postérieurs dans la même collection sont d'inspiration taoïste (par exemple, les *Kieou-t'an* de Lieou Siang, 77-76 avant J.-C.). Mais l'utilisation de ces derniers pour le rituel taoïste n'est pas prouvée.

Mais en quoi ce rituel se distinguait-il du culte public de l'antiquité ? Lorsque, à partir du III[e] siècle de notre ère, nous sommes en possession de données précises, les caractéristiques de la pratique taoïste sont principalement : la place centrale qu'occupe l'offrande d'encens – et par conséquent le brûle-parfum – d'une part, et la présentation de pétitions écrites adressées à une bureaucratie céleste impersonnelle composée d'officiers (*kouan*), hypostases des énergies cosmiques de l'autre. Le service se compose de rites dans la chambre de méditation (*tsing*) et de rites sur l'autel (*t'an*), bien qu'il ne soit pas impossible que déjà à cette époque cet autel soit construit dans le *tsing* même, comme c'est encore le cas, en quelque sorte, aujourd'hui. Ces rites sur l'autel constituent la partie de l'offrance (*tsiao*) qui se veut banquet d'alliance entre les hommes et les Officiers célestes, les puissances cosmiques. Le sacrifice sanglant est proscrit.

Or de tels rituels sont bien attestés dès l'antiquité. Le célèbre *Kao-t'ang fou* de Song Yu (290-223), étudié par Max Kaltenmark dans l'article liminaire de l'*Annuaire* 1966-1967 de la Section, contient à cet égard des éléments importants. Le thème de ce *fou* est l'hiérogamie du roi du pays de Tch'ou avec la Déesse de la Montagne des Chamanes (Wou-chan) dans le lieu saint de Yun-mong. Par la suite, sur ce lieu où se dresse un belvédère (*kouan*), les magiciens (*yeou fang tche che*) se réunissent pour présenter des « offrandes pures » (par opposition sans doute au sacrifice des animaux capturés lors des chasses royales dans ce même lieu sacré) et pour prier dans « la chambre du labyrinthe » en fonction d'un rituel de *tsiao* adressé à « tous les dieux et T'ai-yi » (*Wen-siuan* 19.7 a) ; la structure de la phrase permet de lier T'ai-yi, le Grand

Un, à « tous les dieux »). Or il est possible de rapprocher ce panthéisme du système taoïste de l'antiquité, et notamment de ce que dit le chapitre *T'ien-hia* du *Tchouang-tseu* au sujet de Lao Tseu et de Yin le Gardien de la Passe. Ces derniers, aimant les traditions des arts du Tao des temps anciens, « les placèrent sous l'égide du Grand Un ».

Nous retrouvons les magiciens et leur culte au Grand Un au moment où l'empereur Wou des Han (règne de 141 à 87 av. J.-C.) cherche à instaurer un nouveau canon pour les sacrifices dynastiques Le chapitre des *Mémoires historiques* sur les sacrifices *fong* et *chan* contient de nombreux passages qui réfèrent au *fang-che* et au *T'ai-yi,* et qui décrivent leurs recherches. Ces derniers devaient aboutir à la construction d'un autel pour T'ai-yi sous la forme d'un Hall des Lumières (*ming-t'ang*) au pied du T'ai-chan. Nous avons lu ces passages en les comparant aux hymnes du T'ai-yi dans les *Kieou-ko* du *Tch'ou-ts'eu*. D'autres matériaux concernant T'ai-yi en tant que divinité figurent dans le *Lao-tseu tchong-king*, § 1, dans l'inscription en honneur de Wang-tseu Kiao par Ts'ai Yong (*Wang-tseu Kiao pei, Ts'ai tchong-lang tsi* 1.23b), etc.

Le lien entre la divinité T'ai-yi et l'autel du *ming-t'ang* permet le rapprochement entre le culte d'une part et les spéculations cosmologiques et numérologiques relatives au carré magique, et plus précisément la « marche de T'ai-yi à travers les Neuf Palais » (*T'ai-yi yeou kieou-kong*) de l'autre. Les diagrammes cosmologiques qui se rattachent à ces spéculations sont reproduits sur les revers des miroirs en bronze de l'époque Han (voir la récente mise au point sur ces miroirs par Michael Loewe, *Ways to Paradise,* Londres, 1979). D'autres éléments importants s'ajoutent à ce décor où, en plus des diagrammes, on voit des méandres entrelacés, parsemés de représentations de fauves et d'Immortels (ces thèmes se rattachent aux représentations des montagnes sacrées et du chaos primordial), ainsi que des traits en équerre qui constituent un échiquier pour le jeu nommé *lieou-po* (une sorte d'échecs, et aussi probablement un procédé divinatoire antique). Finalement le décor porte des inscriptions qui mentionnent les Immortels, leurs arts taoïstes, leur séjour sur les montagnes sacrées et même le *ming-t'ang*. Tout ceci est bien connu, mais ce qui a surtout retenu notre attention est la *superposition* d'éléments provenant d'ensembles conceptuels distincts sur un même objet rituel : carré magique, culte des Immortels et échiquier (ce dernier est lié, par de nombreuses légendes, à ces Parques chinoises que sont les dieux des constellations des Boisseaux du Nord et du Sud). Cette superposition nous a paru caractéristique de la synthèse qu'opère le taoïsme des Han.

D'autres filières à suivre existent encore au sujet du rituel *tsiao*. Le mot désigne les libations faites aux dieux, notamment lors des rites de

l'imposition du bonnet viril (*che-kouan li*), tels qu'ils nous sont parvenus dans le *Yi-li* [1]. Ces rites marquent l'entrée dans la vie adulte des jeunes nobles de l'époque Tcheou. Ces derniers revêtent, à cette occasion, et pour la première fois, les costumes qui correspondent à leur rang. Ces cérémonies d'habillement rappellent les ordinations taoïstes : là aussi, le rite essentiel consiste à revêtir le disciple des habits rituels (*fa-fou* ; voir, par exemple, *T'ai-chang tch'ou-kia tch'ouan-t'ou yi* 6b-8a).

Nous avons également examiné les sources anciennes concernant la retraite dans la chambre de méditation, retraite qui correspond au « jeûne » (*tchai*). Les matériaux abondent et sont trop nombreux pour être cités ici. A toutes les époques, le *tchai* sanctifiait le pratiquant et le préparait ainsi au sacrifice et au banquet d'alliance avec les dieux.

Les chambres de méditation (*tsing*), ainsi que les lieux de réunion plus grands administrés par les Maîtres (*tche* ; on traduit souvent par « diocèse »), étaient des constructions permanentes. Les autels pour le *tsiao*, par contre, étaient établis pour la durée d'un service à partir des offrandes (*tchen-sin*), parmi lesquelles les plus célèbres étaient les cinq boisseaux de riz (un pour chacun des points cardinaux). Les offrandes devaient se placer sur, ou à côté, d'écrits invocatoires en caractères spéciaux (*fou*) ; l'ensemble, offrande et écrit, marquait l'emplacement d'une divinité (*chen-wei*). Les services commençaient par l'installation de l'autel (*kien-t'an*) et s'achevaient sur sa dispersion (*san-t'an*). D'où une structure en quatre temps : construction, jeûne, offrande, dispersion.

Chacune de ces parties pouvait être composée d'un ou de plusieurs rituels, selon l'importance du service. A l'aide du tableau synoptique publié dans *Le Fen-teng* (Paris, 1975, p. 10-11), nous avons examiné et commenté chacun de ces rituels. Nous avons pu constater qu'une structure identique à celle des services se retrouvait pour chacun des rituels pris individuellement. En effet, dans presque tous les cas, il est possible de distinguer aisément une succession de rites dont l'articulation rappelle les quatre temps évoqués ci-dessus. Dès lors, il devient possible de parler d'une syntaxe rituelle. C'est ce que nous avons tenté de démontrer en lisant, puis en analysant un grand rituel solennel, celui de l'Audience du Matin (*Tsao-tch'ao*, de notre collection, n° d'inventaire AS MT 1-2-129).

Ce travail d'analyse d'une syntaxe rituelle ne se réduit pas à un simple jeu formel. Il a permis, tout en s'appuyant sur les dénominations mêmes des rites qui composent le rituel (telles que : offrande d'encens, hymne, invitation, présentation, congé, etc.), d'aborder un rituel de façon plus objective qu'en partant d'emblée d'une explication des sens

métaphoriques ou symboliques supposés. En l'absence d'une tradition exégétique propre au taoïsme, les observateurs occidentaux ont parfois tendance à proposer des interprétations établies en fonction de leur degré de compréhension des traditions chinoises, ce qui donne des résultats peu satisfaisants. L'avantage de mettre en valeur les structures formelles est encore de permettre de comparer les rituels entre eux, et surtout de mettre ces paradigmes en regard des différentes attributions de valeurs qui, à l'instar des décors sur les miroirs de l'époque Han, se sont superposées sur le matériau rituel. L'analyse des valeurs attribuées aux rites fait ressortir la présence simultanée de plusieurs ensembles de métaphores : « bureaucratique » (vêtements de cour, présentation de requêtes écrites), « scientifique » (*yin* et *yang*, cinq Éléments, carré magique), « gestation » (embryon de l'immortalité, fonte des souffles dans le rituel intérieur), etc. Dans la mesure où ces ensembles se chevauchent, ils donnent naissance à des expressions hybrides, aussi bien dans le décor que dans les significations attribuées aux rites. Par exemple, l'hymne que chantent les officiants lorsque ils entrent dans l'aire rituelle, et qui s'appelle « la marche dans le vide » (*pou-hiu*) s'explique comme une musique produite par les dieux lorsqu'ils descendent sur terre, une forme de danse à la cour céleste, une ascension, une danse de circumambulation... Ces gloses qui se superposent sont autant de traces des interprétations successives données au rituel taoïste pendant son évolution au cour des siècles. En effet, les structures rituelles peuvent être investies *ad libitum* de sens divers ; on peut leur attribuer des fonctions, y « découvrir » des symboles, s'en servir pour gloser des mythes, en faire l'illustration de dogmes, de préceptes moraux, leur attribuer des pouvoirs, y trouver la clé de mystères ou de théories cabalistiques, les considérer comme l'expression de concepts proto-scientifiques. La liste est longue et peut facilement s'allonger encore, grâce aux matériaux très abondants que nous avons à notre disposition. Ce qui nous paraît digne d'être retenu est le phénomène de sédimentation et de superposition des sens, dont le *modus operandi* mérite d'être analysé.

Durant tout le second semestre, nous avons bénéficié de la participation au séminaire de notre collègue Frits Staal de l'Université de Californie à Berkeley, éminent spécialiste du rituel védique. Nous espérons publier les résultats de nos recherches comparatives dans un avenir assez proche.

Monsieur Franciscus Verellen, doctorant de troisième cycle, a fait un excellent exposé sur le liturgiste Tou Kouang-t'ing (850-933).

ACTIVITÉS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

- Coordinateur du Projet *Tao-tsang* (Catalogue descriptif et analytique du Canon taoïste) de la Fondation européenne de la Science et de l'École française d'Extrême-Orient.
- Participation, sur invitation, au 31e Congrès des Orientalistes (CISHAAN) au Japon, en septembre 1983, avec une communication intitulée : « The Compilation of the Taoist Canon of the Ming Dynasty, with special reference to the *Tao-men shih-kuei* by Chang Yü-ch'u (1361-1410).
- Participation, sur invitation, au congrès sur les rituels classiques de l'Asie et la théorie du rituel, tenu à Berlin, Wissenschaftskolleg, en juin 1984, avec une communication intitulée : « An Outline of Taoist Ritual ».

Publications principales :

- « Les titres d'ordinations des Maîtres taoïstes dans les manuscrits de Touen-houang », dans *Tonkō to Chūgoku Dōkyō* (Tonkō kozā, 4), Tokyo, 1984, p. 325-345 (en japonais).

Élèves et auditeurs assidus : ALLISTONE Denis, AMIEL Anne-Marie, BEHAR Diane, BLUM, épouse MOSHNYAGER Nathalie, BRUNSWIG Thierry, HSU, épouse CHAO Chun, CHATE Hugues, CHO Myung Ai, CHU Kun-liang, COLOMBANI Claude, CREUSOT Isabelle, DARROBERS Roger, DEAN Kenneth, DESPEUX Catherine, DETRIE Isabelle, DETRIE Muriel, FAVA Patrice, FRELY Maryane, FUKUI Sumi, GYSS Caroline, JAMI Catherine, JOPPERT Ricardo, KESPI Nicole, KOFFLER Pauline, LAVIGNE Magali, LEGRAND Christine, LEMONNIER Odile, LITZELLMANN Alain, LOI Phat, MACKIE Sue, MANIPHANH Bounpheng, MENNESSON Valérie, MONIN Anne, NGUYEN DUC LONG Michel, PHOJO Emmanuel, PRAT Laurence, SIMON Bernard, STEENS Eulalie, TAI Cheh, TORRES Catherine, WALTER Wilfried, ZHAO Qing-yuan Olivier, ZHU Julien, VERELLEN Franciscus.